pens que no val la pena, però la simplificació afecta tots els apartats (vocalisme, consonantisme, morfologia); només crec que era prescindible, i se n'ha prescindit, la taula de formes verbals, poc profitosa. En canvi, on hi ha hagut ampliació és al glossari, al qual ha col·laborat també Francesc Cremades.

Aquesta apreciació sobre la simplificació de l'estudi lingüístic no desvalora, tanmateix, l'obra publicada, que és un testimoni essencial de la llengua catalana del segle XIV i un reflex d'una particularitat que ja aleshores es manifestava en el parlar de Lleida, particularitat que s'ha mantingut en part fins a la llengua moderna. La transcripció del Dr. Veny és modèlica i no deixa dubtes, i per tant no hi podem posar objeccions. Hem de considerar un encert dels planificadors de la col·lecció *Scripta* incloure-hi aquesta nova edició de l'obra de Jacme d'Agramont, avui en dia ben exhaurida en les edicions anteriors.

No puc acabar, però, sense fer un retret al responsable (o als responsables) de la publicació en conjunt. A la introducció de Francesc Cremades hi ha alguns errors lingüístics que me'n guardaré prou d'imputar-li a l'autor, perquè no sent especialista en llengua no l'en podem culpabilitzar; sí, però, que crec que era l'obligació del curador del volum (que no sabem qui és) fer-hi les esmenes corresponents. Els errors són aquests:

— «com acabament de la malaltia», «El conegut com galenisme» (p. 16); en tots dos casos el 'com' hauria de ser 'com a': «com a acabament...», «... com a galenisme»;

— «Així n'hi ha escrits» (p. 17) hauria de ser «Així n'hi ha d'escrits», en què el pronom *n'* es refereix a *regimina sanitatis*;

— «També amb instruccions contra la pestilència es van escriure d'altres adreçats a metges» (p. 17) hauria de ser «També amb instruccions contra la pestilència se'n van escriure d'altres adreçats a metges», on igualment *'n* fa referència a *regimina sanitatis*;

A part d'aquests petits retrets formals, però, repetesc que la republicació d'aquesta obra de Jacme d'Agramont, sota la responsabilitat de Joan Veny i amb la introducció interessantíssima de Francesc Cremades, és una molt important aportació a la història de la llengua catalana i a la història de la ciència i la cultura catalana.

Jaume Corbera Pou
Universitat de les Illes Balears

Robinson, Cynthia (2014): *Passion in a Multiconfesional Castile. The Virgin, Christ, Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, University Park, 466 p.

No és habitual que *ER* ressenyi les publicacions de l'àmbit de la història de l'art. L'aparent intromissió en un camp que no és estrictament el nostre s'explica pel fet que una de les tesis bàsiques d'aquesta obra, de bella factura i profusament il·lustrada, que tracta de situar per écart l'art religiós castellà medieval en el marc del context europeu, postula la influència en aquell àmbit de textos literaris catalans; en especial d'una obra ara en general desconeguda, però molt difosa en el seu temps. Tal tesi, defensada amb entusiasme des d'una mentalitat del tot oberta a un diàleg cultural interdisciplinar centrat en l'estudi de les relacions entre història, literatura religiosa i art en la Castella profunda dels s. XIV i XV, justifica amb escreix que hi parem especial esment.

L'obra està dividida en una introducció (p. 1-30) i cinc llargs capítols: 1. «La vida de Crist, de la polèmica a la devoció: Textos i imatges» (p. 31-110); 2. «Crist crucificat: una poètica de la transformació» (p. 110-154); 3. «Virgo Triumphans» (p. 155-240); 4. «Virgo Patiens» (p. 241-316); 5. «Imatges i devocions: Imatges devocionals?» (p. 317-372), seguits d'una conclusió (p. 373-384), les notes (p. 385-438), la bibliografia (p. 439-463), i un índex (p. 464-466).

Ja d'entrada l'autora formula una pregunta no gens fàcil de contestar sobre el sentit de la devoció dels cristians dels s. XIV i XV i del paper específic que hi jugava la figura de la humanitat de Crist, preeminentment visionada a través de les imatges. Les imatges, argumenta la Prof. Robinson, han causat

miracles arreu d'Europa, però en el cas castellà, on segons ella s'elimina la representació de la Passió per evitar el rebuig dels membres de les altres religions, allò distintiu seria la capacitat de provocar el pas d'una religió (la jueva o la musulmana), a una altra (la cristiana). I és aquesta dimensió proselitista, o peculiar relació entre fe, devoció i conversió en el context d'una pugna secular i de virulentes polèmiques, que explicaria la singular tonalitat de les representacions de Crist castellanes, enfront de les europees (incloses les catalanes). L'estudi d'aquestes peces d'art, fet des del coneixement de certs textos encara inèdits o per explorar, podria brindar la clau o claus de l'esmentada diferència.

Robinson parteix de la recerca de Felipe Pereda, segons la qual: 1) els cristians castellans foren en general refractaris a confrontar el sofriment corporal de Crist, i 2) l'aparició de la *Católica Impugnación* (1480) del jerònim castellà Fray Hernando de Talavera hauria marcat un punt d'inflexió en aquella tendència, i produït un esforç concertat per introduir la devoció a la Passió. Però només vint anys després de la publicació d'aquell escrit, les imatges centrades en els patiments de la humanitat redemptora ja jugaven un paper cabdal en la política proselitista implementada pel mateix Talavera com a arquebisbe del regne de Granada, acabat de conquerir. Segons Pereda, una de les majors llacunes de la història de l'art castellà seria la de l'estudi de la literatura de polèmica cristiana amb els jueus i musulmans com a possible factor diferencial de la tradició figurativa castellana i l'europea (p. 387, n. 37). Robinson replanteja alguns dels temes fins ara discutits entre els experts del seu ram, basant-se en una lectura molt personal i directa de la literatura devocional castellana.

I una de les tesis heretades que tracta de provar és: «que moltes de les diferències que permeten distingir la quantitat, naturalesa i usos de la imatgeria religiosa castellana de finals de l'edat mitjana de les del context europeu [...] s'expliquen per la notable carència a Castella de llibres de devoció centrats en la humanitat i Passió de Crist» (p. 10). En especial d'alguns que, com les famoses *Meditationes Vitae Christi* (*MVC*), van inspirar les anomenades "imatges de devoció" destinades a la meditació personal (per contrast amb les tradicionals «imatges de culte»). Des d'una perspectiva catalana és interessant destacar que segons Robinson (p. 11), «l'esmentada mancança hauria sigut compensada, almenys a nivell popular i fins a la darrera dècada del s. xv, per la *Vita Christi* d'Eiximenis» (*VCE*). Originalment redactada en català vers el 1400, el 1430 la *VCE* ja circulava en versió castellana dins del *Flos sanctorum* del jerònim Fr. Gonzalo de Ocaña, abans de ser publicada parcialment a Granada el 1496 per Fray Hernando de Talavera. «La importància de la *VCE* —escriu Robinson— no és reconeguda, i menys encara considerada per l'erudició recent. No n'he trobat ni un sol esment en la literatura secundària [...] referida a la imatgeria religiosa castellana medieval» (p. 11).

Aquesta peculiaritat castellana s'explicaria perquè Eiximenis presenta la vida i passió de Crist i el paper redemptor de Maria d'una manera «molt diferent de la que caracteritza els textos importats d'Europa». Descriu un Crist «quasi exclusivament diví i totpoderós i una Verge visionària quasi el seu igual...». Tal caracterització respondria "quasi segurament" a una intencionalitat polèmica crucial: «Les conseqüències de la concentració d'Eiximenis en la divinitat de Crist per damunt de la seva humanitat són extremadament importants pel que fa al seu tractament de la Passió» (p. 13). Un tractament més aviat exegètic, que evitaria detallar les indignitats i patiments físics infligits a la humanitat de Crist; o sigui: els temes on posaven més èmfasi les meditacions i *Vita Christi* (*VC*) més difoses arreu. Tant Eiximenis com els qui el van assimilar en castellà, haurien pres, doncs, d'una manera del tot conscient la decisió, no sols de no adoptar l'enfocament més sangonent, o *gory*, generalitzat en altres territoris, expressant així de pas el seu evident malestar enfront de les meditacions recomanades per l'autor de les *MVC*. «Mentre que l'autor de les *MVC* espera aconseguir que tot sigui comprensible i accessible als seus lectors, Eiximenis vol que els detalls de la vida de Crist, i els de la vida de Maria, provoquin la humilitat i siguin considerats fora de tota humana comprensió» (p. 14).

L'autora, que mostra una gran capacitat per proposar i/o recordar velles hipòtesis, tan suggeridors com especulatives i polèmiques, sobre la suposada *realitat històrica* d'una Espanya castellana on els elements musulmans, jueus i cristians haurien polemitzat i alhora establert un diàleg secular des d'una coneixença i influència mútues, insinua que la manera de meditar i d'entendre Déu d'una forma abstracta, a partir de les seves *dignitats*, característica dels sufís i dels jueus, hauria pogut determinar la forma

com els castellans del s. XIII i XIV van entendre la devoció. Per això és tan important bastir els necessaris ponts per omplir la vasta llacuna cultural existent entre el s. XII i els s. XV i XVI. El seu llibre «representa, almenys en part, una primera passa per emplenar el buit» (p. 19 i 114). No de bades s'hi evoca les *huellas de islam* postulades per Asín-Palacios i López-Baralt i el possible rerefons jueu i musulmà de moviments tan característics de l'espiritualitat castellana del s. XVI com el dels *alumbrados* i la mística de sant Juan de la Cruz o de santa Teresa. L'existència de *moriscos* i de *conversos* serien factors determinants, però també hi hauria pogut influir la curiositat de molts eclesiàstics castellans del s. XV «moguts pel desig col·lectiu d'entendre les obres de jueus i musulmans, no per a conviure pacíficament amb ells, sinó més aviat per atreure'ls a la veritat cristiana» (p.19). De manera que «seria possible començar a imaginar-nos Eiximenis, Talavera i els seus contemporanis musulmans movent-se i actuant en mons entrecreuats i no merament paral·lels» (p. 20).

Robinson defensa que «la *VCE* acomplia alhora la funció de lectura, meditació i sermó públic, i presentava d'una manera acurada i deliberada els tòpics i motius comuns —en particular els de la revelació, exegesis, i il·lustració mística— que permetien establir la precedència i la veritat del cristianisme d'una manera apta per a preparar el camí a la conversió dels infidels» (p. 21). A fi d'atreure o afalagar els musulmans, sembla «haver-se centrat de manera específica en el misticisme Shadhili, amb un marcat interés en temes tals com la revelació, profecia i els raptes místics.». Les semblances entre la Verge com a font irrecusable de la identitat de Crist com a Fill de Déu i també com a font de la revelació divina, amb la Maryam corànica «no són certament accidentals, sinó especialment destinades a desafiar les tesis sufís, i en general musulmanes, sobre tals temes» (p. 21-22). Els castellans haurien concebut «l'experiència mariana de la Passió com una superació que, per decret diví, transcendia el dolor físic transformant-lo en un éxtasi o il·luminació» (p. 28).

La professora nord-americana rebutja les tesis d'una imatgeria castellana basada en «textos clàssics sobre la Passió» importats d'Europa, perquè tot i haver trobat a Castella alguns textos narratius referits a la Passió, aquests mai haurien ultrapassat els reclosos cercles monàstics ni van ser traduïts al castellà (p. 32), mentre que la *VCE* no hauria tingut cap possible competidor fins el 1490. «Amb molt escasses excepcions, en la Castella medieval la vida de Crist fou narrada, tant en paraules com en imatges, amb una intencionalitat més polèmica que no mística.» (p. 33). Ras i curt: «els castellans estaven impregnats d'Eiximenis, no d'Enric Suso...» (p. 34). Queda així clar que el de Robinson és un llibre intencionadament polèmic i de tesi, que vol establir un paral·lelisme funcional i de contingut entre la *VCE* i les imatges i nombrosos retaules de tema cristocèntric que decoraven els temples castellans, ja que, segons ella, textos i imatges tindrien una mateixa funció: «la de convèncer els castellans membres de les altres dues confessions a convertir-se al cristianisme» (p. 33), i, de pas, evitar també que els cristians reneguessin de la seva fe.

La *VCE* és, conseqüentment, presentada com un llibre exegètic i didàctic que no tindria res a veure amb la recreació novel·lística de les *MVC*, perquè «rebutja de manera explícita les tècniques d'imaginació i visualització advocades per l'autor de les *MVC*; assimila en canvi una sèrie de contemplacions abstractes i conceptuals.» (p. 35), que obliga a replantejar certs temes clau, com l'encarnació, la passió i la resurrecció, presentats com a misteris de feia temps esperats. Com que «tant en el seu context català original com en castellà, un poquet més tardà, on va ser importada, la *VCE* ha de ser llegida tenint en compte el rerefons dels debats entre savis jueus i teòlegs cristians —molts d'ells acabats de convertir» (p. 38) (polèmiques que van culminar en la famosa disputa de Tortosa), resulta natural que fóra tan ben assimilada en el context castellà on era concebuda com un tema polèmic.

És tot partint d'aquestes premisses que l'autora tracta de "redirigir" la vella discussió acadèmica referida a temes específics de l'art castellà del s. XV, com ara els retaules sobre la vida de Crist, fixant en primer lloc l'atenció en alguns del 24 panells del retaule de Ciudad Rodrigo i relacionant les pintures de Fernando Gallego y Maestro Bartolomé tant amb la versió castellana de la *VCE* com en alguns altres textos doctrinals que han cridat la seva atenció, en especial un de Rabbi Abner. Robinson defensa que aquests quadres preparen el camí a la Passió, i més que objectes de devoció són un instrument polèmic (p. 69), comissionat per a representar i «articular visualment (i potser fins i tot demostrar) els

dotze articles del Credo apostòlic» (p. 87). Il·lustra aquest enfocament recorrent de manera sistemàtica a fragments de la versió castellana de la *VCE*. De la mateixa manera i per les mateixes raons defensa que el retaule de la família Saldaña de la capella de santa Maria de Tordesillas, o els murals sobre la vida de Jesús de la catedral de León, s'inspiraren també en la *VCE*. I així successivament. Al llarg d'aquest exercici, la insistent comparació del text de les *MVC* amb el de la *VCE* determina (com és lògic perquè es tracta d'obres d'estructura, dimensions i enfocament molt diferents!) que Robinson trobi més analogies i consideri per això més rellevant al seu propòsit la *VCE* que no les *MVC*. L'autora tanmateix no deixa d'explicitar que, "malgrat l'absència de la quasi novel·lístiques *MVC* del panorama devocional castellà fins al final del s. XV, l'evidència manuscrita —tot i que limitada— apunta a l'existència d'una tradició monàstica de meditació de la Passió de Crist» (p. 103). Ara bé, els textos eren en llatí, cosa que ella sembla considerar un impediment insuperable per a una possible divulgació a nivell artístic popular (p. 104).[1]

Robinson, seguint les petjades d'Américo Castro, creu que els monjos jerònims van poder ser en part «responsables de l'extens rebuig [castellà] a la contemplació somàtica basada en la Passió, que caracteritza la pietat de l'Europa de finals de l'Edat mitjana" (p. 102), i que foren ells qui van propiciar els contactes entre jueus, cristians i possiblement els musulmans, que explicarien les característiques específiques de la pietat castellana medieval (p. 103). Més encara: de la mà de Hames, i basant-se en la presència d'obres com el *Blaquerna* (veg. p. 136-138), l'*Arbre de ciència, El llibre del Gentil,* i *l'Art de amar,* en algunes biblioteques aristocràtiques i la dels jerònims de Guadalupe, proposa nostre Ramon Llull (coneixedor d'Ibn Arabí), com intermediari entre l'Islam i la religiositat castellana del XV (p. 114), ja que «com més va més evident resulta que les obres lul·lianes constitueixen una de les pedres bàsiques per a la construcció de paradigmes devocionals castellans (p. 132-133, 176, 287, 305-306). Com que es dóna la circumstància que els textos devocionals sobre Crist crucificat divulgats a Castella durant bona part del s. XV eren anicònics (p. 112), Robinson relaciona aquesta circumstància amb la presència de tres obres d'Eiximenis: la *VCE*, el *Libre dels Àngels* (*LA*), i el *Carro de las Donas* (*CD*) o versió castellana del *Libre de les dones* (*LD*, p. 112-113). Segons ella, el mal estudiat *Tractat de contemplació* que tanca el *LD* concordaria amb els principals *tenets* de les estructures meditatives Shadhili, fins a un punt que permet suggerir un "contacte deliberat" (p. 114). Després de remarcar el caràcter conceptual de l'obreta, plena del simbolisme de la llum i de metàfores de la il·luminació, i d'oferir-ne un resum (p. 141, 143-146) crida l'atenció sobre l'ús del lexema «alumbrado» (p. 147), i conclou que és com a mínim possible que Eiximenis estigués familiaritzat amb l'obra lul·liana. En tot cas: «tal com passa amb els escrits lul·lians [...] els tractats d'Eiximenis [...] ens proporcionen un pont entre el públic i el privat, de manera que els lectors haurien pogut veure que hi havia una relació entre els " *alumbramientos"* i "arrebatamientos", (especialment els de Maria), els dels *TC*, i el dels místics musulmans (p. 153-154).

També la mariologia castellana tingué —sempre segons la nostra autora—, unes característiques del tot diferents de la de la resta d'Europa. Característiques que respondrien quasi «a la perfecció al model devocional i contemplatiu proposat per Eiximenis en els darrers capítols del *CD*. Robinson argumenta que «aquesta juxtaposició amb la Maryam corànica fou deliberada» i que la Verge «estimada pels castellans va ser una *virgo triumphans*, quasi del tot independent del paper de Mare de Crist». Una comparació entre l'exposició que fa Eiximenis de «les deu dignitats marianes» amb les de la Maria islàmica, porta a la conclusió que «les notables semblances detectades són alhora deliberades i calculades molt curosament» (p. 159). La causa proposada és que pastors com el de Talavera «van haver d'aprofitar la

1. Caldria avaluar bé la presència de mss. llatins de les *MVC*, com ara el bell ms. gòtic 2655 de la Biblioteca universitària de Salamanca, o que contenen només la part d'aquell llibre dedicada a la Passió (*MPC*). I això, no sols a partir dels exemplars conservats, sinó també dels perduts que figuren en inventaris conventuals i de les famílies nobles. Per donar només un exemple, a la biblioteca del comte de Haro hi figuren el *Flos Sanctorum* de Gonzàlez de Ocaña amb el *VCE* castellà (nrs. 11 i 12), i dos vols. de la versió del *Llibre dels Àngels* d'Eiximenis, però no hi manca un exemplar llatí de les *MPC* (nr. 20). Vegeu Jeremy Lawrence (1984): «Nueva luz sobre la biblioteca del conde de Haro: Inventario de 1455», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1, 1.073-1.111.

devoció musulmana a Maria basada en l'*Alcorà* i pregonament arrelada, per a fer-la servir per omplir els buits entre les dues maneres de concebre la devoció mariana existents a Granada». La traducció de la *VCE* deguda a Fray Hernando no fou accidental: «La Verge d'Eiximenis, comporta en nombrosos punts, una colpidora semblança amb la Maryam corànica» (p. 162). Robinson tracta de reblar aquests suposats paral·lelismes amb el suport d'algunes citacions coràniques, un *Mariale* de la Catedral d'Àvila (que considera «de clara herència lul·liana, p. 191), un *Psalteri* marià, «probablement de finals del s. xiv» i una *Vida de Maria* (p. 160). Defensa que el retaule de Miraflores, atribuït a Roger van der Weyden i el retaule de los Ángeles de Jorge Inglés són obres "interactives" que representen la «plasmació de les preocupacions o pràctiques devotes castellanes» (p. 216-217), de manera que al darrera de la representació de la Nativitat hi hauria, ben mirat, una defensa de la Inmaculada (p. 222).

Pel que fa a la *Virgo patiens*, o relació de Maria amb els patiments del Fill, l'autora reitera incansablement la tesi que la font documentable del tema és la *VCE*: «En la narrativa d'Eiximenis la Verge no demostra als lectors maneres de compartir l'agonia del seu Fill, sinó més aviat de transcendir-la» (p. 251); no «compartir la pena, sinó propiciar una major comprensió del significat amagat dels fets presenciats» (p. 252). La tesi una vegada més ve documentada amb referències al text inèdit de la versió castellana de la *VCE* on s'incideix en la idea que el patiment de Maria fou sempre temperat pel coneixement intrínsec i revelat que ella tenia del procés redemptiu. Per això Robinson creu que els castellans haurien trobat ofensiu i fins i tot repugnant el model alemany del *Vesperbild* de la "Pietà" o imatge de Maria amb el Fill mort en la falda (p. 261 i 264), i s'haurien decantat per una versió més estilitzada que és possible estudiar en conjunció amb el text de la *VCE* que presenta Maria «alliberada de qualsevol dolor» (p. 264). Fins després de 1480 a Castella les imatges representant el patiment de Crist i de Maria «són molt escasses» (p. 270).

Excloses les *MVC* i la *VCC*, l'autora considera també la possible introducció a Castella de models devocionals alternatius de tipus europeu relacionats amb la Passió, tals com els llibres d'hores, la Missa de sant Gregori, les denominades *Arma Christi*, *Mensura Christi*, la Verònica, etc. Tot i que li sembla detectar un lleuger canvi i que els devots hi «són encoratjats a contemplar [...] el crucifix i el crucificat i a sentir compassió, una preocupació en gran part absent en la meditació extàtica eiximeniana» (p. 337), creu que en general «els eclesiàstics castellans i els devots, una vegada més van preferir la joia extàtica i la devoció a la divinitat de Crist, més que no la meditació de la seva humanitat, patiments i humiliacions» (p. 347). Respecte als *Llibres d'hores* castellans, encara que molts especialistes els considerin meres versions de textos europeus, Robinson manté que la seva recerca «suggereix que no és així» (p. 349), perquè no contenen les *Hores de la Passió de Maria* (p. 352) i mostren un desig de «substituir sempre que resulta viable les imatges de la humanitat passible de Crist per representacions de la seva divinitat» (p. 353), transformant «la Passió en un fet triomfal» (p. 362). D'altra banda la Verònica «era més una teofania que no una imatge del patiment de Crist» (p. 367). En resum: si bé sembla que hi ha sectors elitistes que lideren un canvi de sensibilitat, l'any 1480 no seria una fita clara d'un canvi definitiu o nou estil (p. 372). Més aviat cal suposar que els primers senyals de canvi van tindre lloc en la cort de la reina Isabel cap el 1490. Uns canvis que vers el 1505 ja haurien començat a marcar les preferències devocionals (p. 373). L'arribada de la impremta propicià la publicació de la *VC* de Ludolf de Saxònia, o *Cartoixà*, obra que encara que en extrem popular arreu d'Europa, era absent de les biblioteques castellanes. En conclusió: «les *VC* patronitzades i preferides per Isabel la Catòlica són sorprenentment diferents de la *VCE* en quasi tots els seus aspectes. De fet pressuposarien un significatiu canvi en les preferències i pràctiques devocionals» (p. 376). Robinson considera probable que la reina catòlica retirés el seu suport a Talavera amb la conseqüent introducció d'un nou programa cisnerià, i tanca afirmant que «clarament en algun moment entre 1430 i 1516, es va decidir que calia refer la versió eximeniana dels fets narrats en el Nou Testament, així com els seus retrats de Crist i de la seva Mare, en especial els referits al context de la Passió» (p. 379).

Comentar punt per punt un llibre atapeït de suggeriments i en el fons tan polèmic exigiria un altre llibre. Tanmateix no podem deixar de fer unes remarques a un treball tan dens i que pressuposa moltíssima dedicació. En primer lloc, cal lloar l'esforç que suposa tractar d'anar *ad fontes* per evitar repeti-

cions rituals de tesis alienes, i procurar demostrar les pròpies. En el present cas el mer desplegament de la suposada evidència documental ens facilita una útil antologia de fragments inèdits, fruit d'una perquisició directa que, tot i que no pretén ser exhaustiva (p. 11), contribueix a un millor coneixement dels materials citats, dels quals Robinson brinda una transcripció i una versió anglesa en general bastant acurades. Les nombroses cales operades,[2] demostren tanmateix que encara tenim pendent la feixuga tasca d'estudiar bé els mss. que contenen la traducció castellana de la *VCE vis à vis* de l'edició de Talavera (*VCT*). En aquest sentit la fixació de la tradició ecdòtica, ultra determinar les possibles etapes d'evolució i depuració textual ajudaria a perfilar la qüestió de l'autoria i, doncs, la d'unes possibles censures ideològiques i canvis de mentalitat. Això és ben evident en l'edició del primer tractat sobre la *Predestinación*, un text teològic que va influir en l'*Arcipreste de Talavera* però que fou exclòs de forma deliberada de l'edició granadina.[3] Tal omissió implica una clara censura de part de Fray Hernando. La mentalitat del jerònim i els motius de la seva simpatia per Eiximenis, crec que ja van quedar ben palesos en la llarga tria temàtica publicada per mi mateix,[4] que prova la necessitat d'un exercici sistemàtic de comparació entre tots els mss. castellans existents, el text de l'incunable i l'original català. Sense aquesta tasca prèvia resulta perillosa l'adjudicació de les evidents correccions, retalls i adaptacions, i també l'estudi de les possibles fonts, perquè els noms de l'original són sovint mal llegits pels copistes i traductors.[5] Només podríem parlar amb una certa seguretat del text de l'incunable de 1496 (i doncs d'una etapa que Robinson ja considera de canvi). Com també he tractat d'explicar, Talavera va incloure modifi-

2. En dono només una petita mostra, indicant la pàgina i el lloc: p. 36 (*VCT*, I, c.1 i c.4, f. 2: on el text no és seguit, i caldria transcriure: «del mundo...Dando»; i f. 3). El fragment guarda relació amb la Fig. 3, p. 52-53 del llibre, i amb la figura ·f· de la *Biblia Pauperum*, referida al costat obert de Crist d'on brollen els sacraments. Sorprén que Robinson pensi que «Hugo de Sacramentis» és el nom d'un autor desconegut (¡). De fet Eiximenis, partint ací de Gn 2, 21-22, i de Pere Comestor, *Historia Scholastica*, c. 16, PL 198, col. 1070, remet a Hug de Sant Víctor, *De Sacramentis Christianae Fidei*, I, 6, 34-35. PL 176, col 284B-C, etc. A la p. 56, hi ha tres fragments de la *VCE*, VIII, c. 8 (Ms. 18772, f. 13r). En el segon dels quals corregiríem: «sta = santa, grisistimo = Grisóstomo, oscurament = escuramente, segunt lo que dize ysayas = segunt lo que el Salvador dize, e táñelo Ysayas». En el tercer: «E quartamente = quartamente (la suposada *E* és un calderó). P. 59: *VCE*, VIII, c. 9 (Ibid., f. 13-14) "madre = madre:- , milagrosamente = miraglosamente». P.71: *VCE*, IX, c. 6 (Ibid., f.87rv, indiquem entre parèntesis les variants del Ms. 8321 de la BNP que conté quasi tota l'obra): «tractar (catar); ençerrado (es encelado); rrevelado = e rrevelado; primeramente te = primeramente; ser puesta en exebçion (ser puesta en esecución); primeramente del (primeramente que la preciosa muerte); hordenaçion (o. paternal); Ca.iiii. =, ca. LIII; pet.li cap. = Petri, IIº ca.º; e los santos = e por los santos; eso mesmo (por *add*.); veyas (veyan); volvíanlas (en mal *add*.)». P. 80-81: *VCT*, II, c.100, f. 66v-67: «maravillosa (conviene a saber *add*.), alma (ánima); soberano (muy soberano); gozo (en aquel mismo grado *add*.); amenguava ni descontinuava (desmenguava nin descoyuntava); y esto ( *om*.); E por que (*om*.); de ver (veyendo); que su (que la su); carne (nin en acreçentamiento del su dolor era esto *add*.); E como quier (E no embargante); razonable (o el entendimiento a*dd*.); alma (en quanto es razonable *add.*); la sensitiva (la carne); ca (porque), etc». P. 83: *VC*, IX, c. 103 (Ms.18772, f.158): "suplir a su padre" (cal corregir: "suplicar") .

3. Vegeu Albert Hauf (1983): «Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M., 'De la predestinación de Jesucristo' y el consejo del Arcipreste de Talavera a los que deólogos mucho fundados non son», *Archivum Franciscanum Historicum* (Roma), 76, 239-295. La base de l'edició fou el Ms. 8321 de la BNP, el més complet i que inclou la Passió. Robinson fa servir el 18772 de la BNM, que segons ella ha patit uns retalls que no indica (i que no he sabut detectar a primera vista).

4. Albert Hauf i Valls (2001): «Fray Hernando de Talavera, O.S. H. y las traducciones castellanas de la *Vita Christi* de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.», dins Tomàs Martínez Romero i Roxana Recio (ed.): *Essays on Medieval translation in the Iberian Peninsula*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I i Creighton University, p. 203-251. Els textos van ser editats en base a 4 mss. castellans i l'incunable, a la vista de l'original català. Caldria però introduir una comparació amb les versions del *Flos sanctorum* atribuït a Ocaña. En el treball s'hi fa referència a l'evolució del mot *alumbrado*, i es mostra com Fray Hernando participa en la tasca, tan franciscana, d'escriure "villancicos" nadalencs (p. 236-242).

5. Provocant recerques inútils. Vegeu-ne un exemple molt pertinent en la p. 178 i p. 416, n. 101 del llibre ressenyat, on s'especula i es perd el temps a la recerca d'un sant "Teodoro", quan de fet en el text original català (III, c. 16) es parla d'un "Beatus Doroteus".

cacions molt importants en els llibres VII i VIII, fins al punt d'introduir una redacció del tot diferent en el llibre VIII. Com bé apunta Robinson, «queda molta recerca per fer» (p. 309), però tanmateix n'hi ha més de feta de la que ella assenyala. Així, a tall d'exemple, tot i que és probable que quedin obres d'Eiximenis sense catalogar (p. 407, n. 120), això no sembla excusa per ignorar els catàlegs ja existents, com ara els de Riera i Sans i BITECA, o el més recent,[6] on s'indica que els textos d'Eiximenis van entrar possiblement a Castella de la mà —sorpresa sorpresa!— de Sant Vicent Ferrer, amb la possible influència dels Jerònims de la Murta, i es ratifica el paper central de Gonzalo de Ocaña que pogué enllestir la seva traducció vers el 1447 (p. 576).

En tot cas, bastir tan vasta teoria sobre una base aparentment tan feble com la formulació genèrica d'un punt de doctrina cristiana referit al culte de les imatges que trobem en el c. 27 de la *Católica Impugnació*, sembla una mica desmesurat. Ara bé, la discussió sobre la influència de les *MVC* i la *VCC* a Castella, ve de ben lluny. Fa anys que vaig tindre el plaer de discutir-la personalment amb el savi col·lega Keith Whinnom, a qui, a força d'estudiar traduccions i textos literaris castellans, cridaven moltíssim l'atenció les diferències quantitatives entre Castella i la Corona d'Aragó. Vet ací una de les moltes preguntes que la lectura de les tesis de Robinson, i d'altres, obliga a plantejar-se. Perquè, ben mirat, totes les suposades causes al·legades per a justificar la peculiaritat castellana, les trobem també en la Corona d'Aragó, especialment a València. Hi havia polèmica religiosa,[7] jueus i la presència de moriscos s'allargassà encara molts més anys! Més encara: la circulació i difusió dels llibres de Llull i d'Eiximenis, suposats propiciadors de l'efecte estudiat, hi fou naturalment molt més intensa, de manera que cal demanar-se per què unes mateixes causes haurien produït efectes tan diferents...

Potser pressuposar que tot fou qüestió de la circulació d'uns pocs llibres, com ara la *VCC* i les *MVC* (que sí que sabem, gràcies als amics Agustín Rubio i Mateu Rodrigo, que feien servir els beguins valencians), resulti del tot excessiu. La meva modesta opinió és que, en efecte, cal encara molta més recerca d'arxiu abans de perfilar teories massa concloents; la qual cosa no vol dir que aquestes no siguin útils com hipòtesis de treball. Sigui com sigui, crida l'atenció que en un treball d'investigació que pressuposa una informació més que suficient d'allò ja sabut, hi trobem afirmacions que apunten a una lectura més aviat superficial d'algunes de les obres allistades en la bibliografia. Vegeu-ne uns pocs exemples: Eiximenis no fou «terciari franciscà» (p. 11), sinó frare menor.[8] L'afirmació sorprén, perquè per a la biografia del frare gironí l'autora envia al pròleg de l'edició de C. Wittlin del *Psalterium*, ultra citar en un altre lloc el meu *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena,* llibres no mancats d'informació sobre el tema. Robinson opina també que el lector del meu llibre pot guanyar la impressió que la influència de les *MVC* en la *VCE* és molt més intensa que no seria el cas. Dita afirmació pressuposa que no n'ha llegit la part on s'estudia la *VCE* «com a tractat de teologia destinat als seglars» (p. 150-184), on s'especifiquen les fonts de matèries que ella considera molt rellevants;[9] ni tampoc el resum i discussió que s'hi fa del *TC* d'Eiximenis. Robinson confessa no haver llegit el *TC*, cosa que crec que hauria d'haver fet abans d'inferir que guarda relació amb obres místiques musulmanes. Ja sabem que sempre resulta possible establir

6. Jaume Riera i Sans (1989): «Catàleg d'obres en català traduïdes en castellà durant els segles xiv i xv», dins Antoni Ferrando (ed.): *Segon Congrés Internacional de la Llengua Catalana*, VIII (= Àrea 7: *Història de la Llengua*). València: IIFV, p. 699-710. Jaume de Puig i Oliver, *et al.,* (2010): *Catàleg dels Manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis*, *ATCA*, 29, p. 9-880 (i edició apart de l'IEC del mateix lloc i data).

7. Trobareu una vasta bibliografia en Albert Hauf i Valls (2007): «La evangelización en el mundo levantino en tiempos de encuentros y desencuentros entre las religiones (s. xiii-xv)», dins *Transmitir el mensaje en tiempos de dificultad. Actas del XIII Simposio de Teología Histórica (15-17 noviembre 2006).* València: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, p. 447-508.

8. Ni tampoc, si va a dir ver, Fray Ambrosio de Montesinos fou cartoixà (p. 263: "also Cartusian"), sinó franciscà del primer orde, com Eiximenis.

9. Sobre el caràcter de sermó i de glossa evangèlica de la *VCE*, veg. Albert G. Hauf (2004): «Del sermó oral al sermó escrit: La *Vita Christi* de Fra Francesc Eiximenis com a glossa evangèlica», dins Germà Colón *et al.*, (ed.): *La Cultura Catalana en projecció de futur. Homenatge a Josep Massot i Muntaner*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, p. 253-89.

certes semblances entre les doctrines dels místics de qualsevulla religió, i potser Eiximenis fou un gran lector de Llull (cosa no documentada fins ara, com tampoc sembla que llegís l'hebreu o l'àrab), però una de les fonts més importants documentades del *TC* resulta que és un clàssic de l'espiritualitat cristiana: el cartoixà Hug de Balma.[10] Pel que fa a la diferència entre el Crist que pateix i el Crist Déu (p. 80), la dicotomia establerta no és tant d'Eiximenis ni d'Ubertí com de la mateixa teologia catòlica (ST 3 q. 46 a.12), que defensa arreu que «la unió de la naturalesa humana i divina es va realitzar en la persona hipostàticament i mitjançant supòsit», de manera «que la passió pertoca al supòsit de la naturalesa divina per raó de la naturalesa passible assumida, però no per raó de la naturalesa divina que és impassible». Respecte al tractament de Maria, tot i que no trobo sobrer conèixer, i si escau reconèixer d'altres possibles fonts, com l'*Alcorà* o els sufís, crec definitiva la influència d'Ubertí (AVCI, I, c. 8), que defensa que Maria vivia en una constant contemplació de la divinitat, fins i tot durant el somni, i que es comunicava amb Crist sense paraules.[11]

Aquestes petites llacunes d'informació poden tenir efectes sorprenents. És el cas de la p. 84, on, referint-se a la baixada de Crist al Llims, Robinson apunta que «el tema és tractat de manera extensa per Eiximenis en el Ms. 4327 de la BNM, un manual de predicació en català, basat en una versió de la *VCE*» (sic!). Ara bé, com s'explica de manera suficient en la meva *Antologia* del *VC* de Sor Isabel de Villena (p. 26-33), també citada en la bibliografia però sembla que no massa transitada, l'esmentat Ms., falsament atribuït a Eiximenis, conté els c. 142-228 de la *VC* de l'escriptora valenciana, obra que Robinson considera novel·lada sota la influència, tan rebutjada, de les *MVC*!

Convé aclarir també que l'edició *De sant Miquel arcàngel*, que se m'atribueix, és de l'amic i col·lega Curt Wittlin. O que el nombre de les plagues degudes als assots de Crist especificats per Eiximenis no són 666 (un nombre més aviat associat amb l'Anticrist!), sinó 6666 (*Ibid*. f. 150r: «*seys mil e seysçientas e sesenta e seys llagas*»), degut a una fantasiosa relació amb la participació d'una *legió* infernal (la legió romana tenia 6666 soldats). Tampoc els privilegis de Maria referits en la *VCE* no són déu, sinó dotze, com les estrelles de la seva corona. Un d'ells guarda per cert relació amb una conegudíssima definició del nom de Maria, divulgada per sant Bernat, al meu entendre mancada de qualsevol intencionalitat de presentar la Verge com *alumbrada* en el sentit que li atorga Robinson. En realitat sospito que el concepte de "contemplació" que fa servir el frare gironí al llarg de la *VCE*, té ben poc a veure amb el *TC*, i menys encara amb el *Llibre de Contemplació* lul·lià. Afegiré, encara, que no veig per què el *Psalterium Majus* marià (p. 193-199) ha de ser d'origen castellà pel mer fet que circulés per Castella; i que no es pot adjudicar tampoc, així com així, cap *Mariale*, sense un estudi comparatiu suficient amb altres obres del gènere.

Finalment i ja per acabar: recomanaria la lectura de tot el pròleg de l'original català de la *VCE*, llibre certament didàctic i exegètic, però que no per això deixa de ser un gran text *devocional*, expressament destinat «*a incitar los coratges dels fels cristians a devoció e amor*». Eiximenis volia que «les gents, *que quaix totes són ara fredes en l'amor del...Senyor, hoynt d'ell coses altes e novelles, s'elcalfassen en la dita amor sua...*». Per a ell, conèixer bé Crist equivalia a estimar-lo. Mossén Artés, destinatari de l'obra i a instàncies del qual va ser redactada, no era ni musulmà ni jueu. Era el mestre racional del rei Martí; un cristià devot, que, com el mateix rei, i d'altres, volia saber més coses de Crist.

No cal dir que m'alegro moltíssim que hom hagi descobert la importància d'aquest *obscure medieval catalan writer* (que en deien alguns dels meus col·legues britànics!), Francesc Eiximenis, o almenys de les versions castellanes de la seva obra. Animaria ara els estudiosos de l'art hispànic (inclosa la professora Robinson), i els medievalistes en general, a llegir-ne i estudiar-ne l'original català. Però, això sí, no em sé estar d'agrair a l'autora el seu treball. Tot i que crec que l'entusiasme de la descoberta la porta

10. Consulteu ara Joan Requesens i Piquer (2008): «Hug de Balma (s. xiii) en català (s. xv)», *ATCA* 26, 569-615.

11. Haig de remetre de bell nou a Albert G. Hauf (2005): «La huella de Ubertino de Cassale en el preerasmismo hispánico: El caso de Fra Francesc Eiximenis, O.F.M.», dins Rafael Alemany *et al.* (ed.): *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Alacant: IIFV. p. 93-135 (p. 117).

a exagerar els seus arguments, potser per això mateix el llibre resulta tan suggestiu com estimulant. La meva cordial enhorabona!

Albert Hauf
Institut d'Estudis Catalans
Universitat de València
Emeritus Professor University of Wales

Sinner, Carsten / Wieland, Katharina (ed.) (2015): *Norma, ús i actituds lingüístiques. El paper del català en la vida quotidiana*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, Études linguistiques/ Linguistische Studien, vol.12, p. 178.

És ja un lloc comú que, més enllà de les fronteres lingüístiques, l'espai cultural on més atenció s'ha prestat històricament a la catalanística és el món germanòfon. En bona part com a resultat de la insigne tradició romanística a l'àrea de parla alemanya, existeix des de fa dècades en aquests països una respectable tradició acadèmica d'interès per les manifestacions lingüístiques i culturals de l'àmbit català que abraça des dels estudis literaris i culturals fins a la sociolingüística, passant per descomptat per diverses perspectives lingüístiques teòriques i aplicades, sincròniques i diacròniques. El volum que aquí comentem és un nou i interessant fruit d'aquesta tradició, més concretament dels treballs presentats al 23è Col·loqui Germano-Català, celebrat a Berlín i Leipzig entre el 27-30 de setembre del 2012, on van aplegar-se investigadors d'expressió germanòfona i catalana per a posar en comú un seguit de recerques que contribuïssin a reflexionar sobre l'estat de la llengua. Més concretament, tal com ho plantejava en el seu discurs inaugural un dels organitzadors del col·loqui, hi havia la intenció d'abordar «Quin és l'estat actual de "normalitat de la llengua"? Com es viu aquesta normalitat en la vida quotidiana? Com es reflecteix aquesta normalitat en els mitjans, a la literatura, etc.? Com es reflexiona sobre aquesta normalitat?» (Sinner 2012, 1). Les diferents aportacions d'aquest volum constitueixen una mirada calidoscòpica, humil, però prou interessant entorn d'aquestes qüestions.

El volum comença amb una brevíssima introducció signada per dos dels noms ascendents de la catalanística alemanya, els doctors Carsten Sinner (Universität Leipzig) i Katharina Wieland (Humboldt-Universität zu Berlin). En aquest text, que deixa entreveure el pes de la tradició *coseriuana* en l'ús de termes com *diatòpic*, *diastràtic*, *norma prescriptiva* o *norma descriptiva*, els autors argumenten la conveniència d'abordar fins a quin punt les actuacions de més de 30 anys de política lingüística han tingut impacte no sols en les actituds o els comportaments, sinó també en les pràctiques lingüístiques dels parlants en allò que concerneix la dimensió del corpus lingüístic. D'aquí, doncs, la convocatòria d'un col·loqui destinat a comprendre què és «allò que hom interpreta actualment com a ús lingüístic *normal* (...)» (pàg. 1) —que en una tradició més anglòfona potser hauríem denominat *estàndard* i que altres autors haurien denominat «ús efectiu» o simplement «ús» de la llengua— i la pertinència de publicar aquest volum.

El primer capítol del llibre és signat per Georg Kremnitz (Universität Wien), figura històrica de la catalanística alemanya, i forneix el context històric i polític on emmarcar la resta del volum. El títol del capítol resumeix la interpretació de l'autor de quina ha estat la història de la política (lingüística) als Països Catalans des de la fi de la dictadura fins l'actualitat: «Del compromís de la transició a la confrontació quotidiana. De la Constitució de 1978 fins a la sentència del Tribunal Constitucional de 2010». Partint del seu atent seguiment de la realitat política catalana, Kremnitz descriu un procés que ha anat transformant el que en el seu moment molts van percebre com uns inicis esperançadors de regeneració política i concòrdia entre els pobles de l'Estat fins a una realitat d'enfrontaments, incomprensions i retrocessos que desperten dubtes i preocupacions de cara al futur de la llengua. Si bé alguna de les dades que aporta potser no és del tot precisa —de fet avança una mica l'arribada del gruix de les darreres immigracions— i alguna consideració pugui ser objecte de controvèrsia —fins a quin punt l'increment del